“宗教中国化”研究的几个认识论问题

张 志 刚

(北京大学 哲学系 宗教学系, 北京 100871)

摘　要: “宗教中国化”研究,现已成为海内外学界所关注的重大课题。若要深入推进此项重大课题,必须加强基础理论建构,探究并破解“宗教中国化”所涉及的诸多认识论难题,如“世界性宗教与宗教中国化”“本土性宗教与宗教中国化”“各宗教传承与宗教中国化”等关系问题。通过深析“世界性”“本土性”“本土化”与“中国化”等相关概念的复杂意蕴,可以充分印证“宗教中国化”是合乎世界宗教史所揭示的生存共相及其发展规律的。

关键词: 宗教中国化;本土化;世界宗教史规律

中图分类号:B 9　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)04-0026-11

“宗教中国化”研究,现已成为海内外学界所关注的重大课题。要深入推进我国宗教中国化,积极引导宗教与社会主义社会相适应,必须深化基础理论研究,在思想观念上有所突破有所更新。本文试议“宗教中国化”研究存在的几个主要认识论问题,以期深化宗教中国化的学理探索。

一、世界性与中国化的关系问题

“世界性与中国化”的关系问题,是世界性宗教、特别是一神论宗教传统在中国化问题上面临的主要观念困惑。在世界宗教研究中,所谓一神论宗教传统主要指“亚伯拉罕诸教”,包括犹太教、天主教、东正教、基督教(新教)、伊斯兰教等。① 这些宗教传统因在神学观念上力主“一神论”,坚信“神的唯一性、绝对性”,故被称为“一神教”。因而,近些年的“宗教中国化”研讨中,部分海内外学者与教界人士疑虑,“坚持我国宗教中国化方向”的提法能否成立,是否意味着完全否定一神论宗教传统的普适性,彻底改造中国现有的天主教、基督教(新教)、伊斯兰教?其实,这种疑虑出于误解,既没有切实理解“世界性”与“中国化”概念,更未能深刻认识二者的辩证关系。

(一)“普适性”概念通解

世界宗教研究中所用的“普适性”(universality)一词,目前主要见于欧美学者笔端,不仅带有西方基督教色彩,且因歧义性而有争议性。譬如,按天主教学者解释,“普适教会”(universal church)相对“地方或个别教会”而言,是“世界性或普适性的信仰团体”,即指“大公教会”②。天主教神学家拉纳(Karl Rahner)依据传统教义强调,基督教自我理解为“绝对的宗教”(absolute religion),是为普天大众所设,而

收稿日期:2022-03-10

作者简介:张志刚,男,山东青岛人,北京大学外国哲学研究所、哲学系宗教学系教授。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“‘宗教中国化’的基础理论建构”(项目编号:18DA231)。

① 天主教(Catholicism)、东正教(Eastern Orthodox)和基督教(Protestantism),同属“广义的基督教”(Christianity),欧洲宗教改革所形成的 Protestantism 本该译为“新教”,但我国一直沿用早期不准确译法“基督教”。鉴于此译法约定俗成,本文为表述精确,灵活采用两种译法,一是将“广义的基督教”(Christianity)表述为“基督教”,二是把中国学界习称的“狭义的基督教”(Protestantism),标注为“基督教(新教)”。

② 辅仁神学著作编译会:《神学辞典》,台北:光启出版社 1996 年版,第 740—741 页。

不承认其他任何宗教传统具有如此特性。① 以上类似解释,难免引起异议。新教学者麦葛福(Alister E. McGrath)指出,现代英语的 catholic 一词,常与 Roman Catholic 混淆不清。事实上,罗马天主教并非“唯一的大公教会”,新教教会对英文信经里的 catholic 一词颇为尴尬,试用 universal 取而代之,因为 catholic 源于希腊文 Kath’holou,意指“全体的”;后来才变为拉丁词 catholicus,意指“普适的或一般的”。欧洲宗教改革时期,所谓“大公性”得以根本反省,新教思想家认为,这一特性并不体现为“教会机构”,而在于“教义的普适意义”。与信守教义相比,是否效忠某个教会机构是次要的。因此,欧洲宗教改革所形成的新教教会坚持认为,它们既是“大公的”又是“改革的”。②

尽管如上概念讨论有其特定的历史、文化、教派背景,但若能深入辨析“普适性”的由来、歧义及其争端,有助于从两方面来客观诠释这一概念:先就内涵而言,一旦破除“普适性”原本带有的“西方基督教色彩”,不必用来特指“某个宗教组织”,而主要就“宗教经典及其教义的一般意义”而论,那么,从世界宗教史来看,显然可以做出判断:各大宗教传统无不“自以为真”,即以为它们各自的经典及其教义具有“普适性”。这一判断不能不被视为“客观公允”,如同基督教自以为是“普适性”的,难道作为世界性宗教的伊斯兰教、佛教等,岂不也抱有如此“信仰自信”? 再就外延而言,译为“大公的”现代英语单词 catholic,即使在西方基督教内部也是充满歧义与争议的,我们不妨采用较为客观或中性的 universal 一词,取其更常用、更通俗的多重含义,如“普遍的、世界的、共同的;普遍存在的、广泛适用的”等。universal 作为名词,逻辑学上称“全称命题”,哲学上称“一般概念”;故其派生词 universality,不但可译为“普适性”,且其词义就是指“普遍性、一般性、广泛性”等。这样一来,所谓“普适性”在世界宗教研究中的概念外延,便可一览无遗。这就是说,假若前述概念内涵辨析大体上能成立,各大宗教传统无不以为各自的经典及其教义具有“世界性或普适性”,据此可以进而推论,它们各自的经典及其教义也是具有“普遍适应性”的。

以上两方面的概念分析与论证,或显多费笔墨。只须引用《礼记·祭义》一句话,便足以阐明“世界性或普适性”的内涵与外延,即世界各大宗教传统所言称并自信的“世界性或普适性”,无非就是指:“推而放诸东海而准,推而放诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准。”此可谓世界宗教研究中能被普遍认可的“世界性或普适性”概念诠释。

(二)“中国化”概念正名

自 2012 年我国学界率先兴起“基督教中国化”研究。2016 年全国宗教工作会议强调“坚持我国宗教中国化方向”以来,“宗教中国化”研究日渐广受海内外学界关注。但在近些年的研讨中,海内外部分学者苦于如何界定“中国化”概念。他们难以理解,“坚持我国宗教中国化方向”这一论断里的“中国”一词,究竟是指“何时的中国”或“什么意义上的中国”? 笔者以为,此类问题的提出,恐有“钻牛角尖儿之嫌”。仅举一个生活常识,便能喻明要否“钻牛角尖儿”。某个当代人填报国籍时,要否备注“哪个朝代的某国人”?

这种概念上钻牛角尖的做法,或可归因于两种知识储备不足,否则便属剑走偏锋。一是,主要深受西方近代政治学理论,尤其是欧洲“三十年宗教战争”后形成的“民族国家”概念的影响,用来分析、批评、甚至挑剔“宗教中国化”范畴,殊不知别国的概念与理论是不能照搬照套的,更何况西方近代政治学有其特殊的历史背景,西欧所谓“现代国家”是在战火中萌生的;③二是,这部分海内外学者或许根本就

---

① 拉纳的理论背景及其逻辑论证,详见张志刚:《宗教哲学研究》,北京:中国人民大学出版社 2009 年版,第 352—363 页。

② 阿里斯特·麦葛福:《基督教神学手册》,刘良淑、王瑞琪译,台北:校园书房出版社 1998 年版,第 497—500 页。

③ 这一复杂历史背景的考察分析,详见张志刚:《重新认识“宗教与社会”》,《世界宗教研究》2020 第 5 期,第 1—16 页。

不了解,中国作为一个历史悠久且在世界文明史上唯一没有中断的文明古国,自然有其渊源深厚的“国家”观念。

据考古发现,“中国”一词最早见于西周青铜器《何尊》铭文:“唯武王既克大邑商,则廷告于天曰,余其宅兹中国,自之乂民。”考证者大多认为,此处“中国”指京师成周洛邑(今洛阳),代指天命拥有王权的“天下之中心”。类似提法见于《尚书》《诗经》等,如《尚书·梓材》曰:“皇天既会中国民越厥疆于先王”;《诗经·大雅》云:“惠此中国,以绥四方”。两汉之前,“中国”一词指称“中原”,引申为中原王朝,近义词有“中土、中州、中夏”等。两汉前后,“中国”不仅用作全国专称,且被用作历代王朝国家通称。司马迁首创的中国纪传体通史《史记》,叙述范围“上起黄帝、下至汉武”,多处提到“中国人民”,如《史记·货殖列传》写道,山西、山东、江南、塞北等地的丰富物产,“皆中国人民所喜好”。故有学者评论,在司马迁看来,此前生活在中国土地上的各民族皆为“黄帝子孙”,尧、舜、禹、夏、商、周、秦、汉,乃是王朝国家传承系列,这便使“中国”一词成为概述三千历史的自然之选,且对此后历史产生重大影响。①

“中国”作为中华各族人民的现代国家意识,孕育于饱经苦难的中国近现代史。按费孝通的精辟概述:中华民族作为“自觉的民族实体”,是在近百年中国与西方列强对抗中形成的,但作为“自在的民族实体”,则是在数千年历史过程中形成的;回溯中华民族多元一体格局的形成过程,其主流是由诸多分散存在的民族单位,历经接触、联结和融合,形成一个“我中有你、你中有我”的多元统一体。费先生就此解释,“中华民族”是指“现在中国疆域里具有民族认同的十几亿人民”,它包括的 56 个民族单位是“多元的”,中华民族是“一体的”;这里讲的“中华民族”和“民族单位”,虽都含有“民族”一词,但二者层次不同,前者就是指“国家”。②

如上释义的深刻之处在于,首先将“十几亿人民的民族认同”归结为“一体性的中华民族认同暨国家认同”,进而把“多元一体的中华民族”暨“中华各族人民共同生存的中国疆域”诠释为“国家”。我们可以借鉴这一饱含“家国情怀”的深刻见地,放眼中华文明史的开阔视野,要而言之“中国”概念:中华各族人民以华夏文明为主要源泉、以中华文化为根本认同、以神州疆域为生存家园的中华大地。

(三)“普遍性与中国化”辩证

接着上述思路,笔者力求“历史与逻辑”相一致,进而在一种更基本、更普遍的意义上阐释“何谓宗教中国化”。但要实现这一学术尝试,非得破除下述两种存在已久的偏执观念。

首先要破除的一种观念就是认为,某种外来的宗教,尤其是普适性宗教,不但“不可以或没必要中国化”,其传教成功与否反倒取决于能否归化中国人。这种观点虽在近几年研讨中并不张扬,而是潜伏某些人心里,但在西方基督教传入中国的两个主要阶段却可谓甚嚣尘上。明末清初以利玛窦(Mathew Ricci)为代表的天主教传教士,虽从一开始采取迎合儒家的传教策略,但在洗礼问题上强求中国信徒不能“祀孔、祭祖”;此后龙华民(Nicolas Longobardi)等人,不仅否定“祀孔、祭祖”,且把儒家判为“异教学说”,终致“中国礼仪之争”爆发,迫使清廷“百年禁教”。再如,美国卫理公会布道家穆德(John Raleigh Mott)1913 年来华,主持召开系列会议,成立中华续行委办会,全面调查基督教在华传播事业;该委办会 1919 年举行全国会议,发起“中华归主运动”,相继出版中英文版《中华归主:中国基督教事业统计 1901——1920》(*The Christian Occupation of China* : *A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distributon of the Christian Forces in China*, 1918-1921)。只要一睹这场运动及其史料汇编名称、特别是英文版副标题,其思想观念的偏颇性、极端性、妄想性等就不言而喻。上述两个历史阶段所盛行的极端观点,注定是行不通的,这已被历史与现实所证明。

① 以上研究成果概要,综合参见何志虎:《中国得名与中国观的历史嬗变》,西安:三秦出版社 2002 年版,第 97—98 页;黄兴涛:《重塑中华》,北京:北京师范大学出版社 2017 年版,第 9—10 页。

② 费孝通主编:《中华民族多元一体格局》,北京:中央民族大学出版社 2018 年版,第 17—46 页。

其次要纠偏的一种观念,是认为任何外来的宗教,包括世界性宗教,唯有被中国社会彻底同化,方可谓之“中国化”。这在近些年研讨中的突出反映,就是简单地把“坚持我国宗教中国化方向”理解为“政治口号或政治运动”。然而,无论就全面性还是深刻性而言,这种理解均不如我国史学界的最初创见。陈垣堪称我国学界“考证外来宗教中国化第一人”。他构思《元西域人华化考》时,最早采用“中国化”一词,后改为“汉化”;初稿沿用“汉化”,定稿则改为“华化”。① 关于“华化”概念,作者言简意赅:“至于华化之意义,则以后天所获,华人所独有为断。故忠义、孝友、政治、事工之属,或出于先天所赋,或本为人类所同,均不得谓之华化。”②为充分论证“元时色目人之华化”,陈垣主要着眼“中国所独有的”,如儒学、佛道、文学、美术、礼俗等,广征二百多种各类史料,一展元代诸多西域人不但吸取或接受、且已同化于中国文化之史实。这部原创之作一发表,便在中外史学界引起强烈反响,如蔡元培所言,此书堪比“石破惊天之作”。

但我们要意识到,现今研讨已不宜照搬“华化”概念,只在“同化”意义上解读“宗教中国化”,因为这一概念的提出,有其特殊的历史背景。19 世纪 20 年代初期,中华大地历经列强侵略、改朝换代、军阀混战、社会动荡等,在政治、军事、经济等方面远远落后,不但民不聊生,且被讥讽为“东亚病夫”。四十多年后,陈垣致信读者:“此书著于中国被人最看不起之时,又值有人主张全盘西化之日,故其言如此。”③由此可见,陈垣当初提出“华化”概念及其结论,主要是针对“国贫民弱”之时的“全盘西化”思潮而著书立说。回溯这段学术史,我们主要应该受益于“华化”暨“中国化”观念的两点学术深意:一是,陈垣先生的中国宗教史研究,是以中外文化交流史为论域,并就此探讨“华化”专题的;二是,他所考证的“元西域人华化”,又是以“中国所独有的诸多文化特色”为切入点,且从“文化认同”这一根本之处立论的。若能综合感悟如此学术深意,我们或能进一步拓展理论视野,从中外文化交流史视域下的中国宗教史研究,进而反思中华文明史的发展壮大历程,以发现中华文明所素有的开放性、包容性、特别是其巨大的文化凝聚力,可为“宗教中国化”概念提供的逻辑支撑。

北京大学版《中华文明史·总绪论》指出,中华文明是多元的,但其演进过程并非多元文明相互灭绝,而是互相整合。中华文明的演进过程,在很大程度上可视为不同地域的文明以及不同民族的文明,在交往过程中整合一体的过程。这一整合模式,是以中原华夏文明为核心,核心向周围扩散,周围向核心聚拢,互相补充、吸收与融合的过程。这种多元一体的中华文明格局,最晚在西周就形成了。此后虽经战乱与动荡,不断有新的文明元素加入,但任何一个文明分支均未分裂出去,这种大格局一向保持完整性。因而,从中华文明演进过程来看,有两个方面特别值得研究,即“诸多民族的融合”与“外来文化的吸收”。④ 就“宗教中国化”学理研讨而论,这里强调的“两方面的融合与吸收”,不但可使我们避免只谈“同化”而不讲“融合与吸收”,且能带来举一反三的学术启迪,如不能只盯住某一方面或某个角度的“融合、认同或适应”,而应以认同“作为根与魂的中华传统文化”为底线或基准,将“宗教中国化”主要理解为,诸种宗教——无论起初是“外来的”或“土生的”,都应扎根中华大地,融入且适应中华文化、中华民族、中国社会的整体状况。

二、本土性与中国化的关系问题

(一)诸种关联词的概念辨析

世界宗教史研究中,为描述或解释某种或多种宗教的传播现象,以往海内外学者采用许多概念,如

---

① 陈智超:《〈元西域人华化考〉导读》,陈垣:《元西域人华化考》,北京:中华书局 2016 年版,第 5 页。

② 陈垣:《元西域人华化考》,第 3 页。

③ 陈智超编注:《陈垣来往书信集》,上海:上海古籍出版社 1990 年版,第 818 页。

④ 袁行霈:《中华文明史·总绪论》,袁行霈、严文明、张传玺、楼宇烈主编:《中华文明史》(四卷本),北京:北京大学出版社 2006 年版,第 4—14 页。

“本土化、本地化、本色化、在地化、地域化”等,又如“民族化、时代化、处境化、文化披戴、文化融入”等。虽然这些概念各有意指,均有启发,可使研究者从某一视角或某种意义上理解不同宗教的流传过程及其特点,但若从中选择一个最适切的概念,用来阐发“宗教中国化与世界宗教史”的逻辑关系,笔者首选“本土化”,因为这一概念较之上列其他种种提法或译法,更能满足“世界宗教比较研究”所要求的三个概念条件:一是概念的客观中立性,尽可能不带有某一宗教的背景、倾向或色彩;二是概念的普遍适用性,其内涵与外延适合于不同宗教的比较研究;三是概念的广泛认可性,尽量能被不同背景的多数研究者所接受,包括教内外的、不同教派的等。下面略述主要理由。

首先,“本土化”在提法或译法上显得相对客观中立。毋庸讳言,上列研讨宗教传播现象的诸多概念,大多是由欧美学者提出来的,且主要带有基督教传教史研究背景,这便使华人教内学者的概念翻译难免具有教派倾向。譬如,indigenization 一词,华人天主教学者译为“本地化”,基督教学者译为“本色化”,港台地区学者译为“在地化”。再如,contextualization 原意“语境化”,基督教学者译为“处境化”,主要指福音传播要适合不同传播地的文化、宗教、哲学等背景。又如,acculturation 一词主要借鉴于文化人类学传播理论,本意“文化适应”,即某种外来文化要与当地文化相适应,若将其译为“文化披戴”,显然含有些许贬义,即在倾向“文化融入”(inculturation)概念的教内学者看来,所谓“文化披戴”只是做表面文章,像礼拜场所仿造当地建筑样式,崇拜礼仪采用当地服饰、音乐、艺术等,而不求将教义思想注入当地文化传统、当地人世界观等。①

其次,更值得考虑的是,“本土化”的内涵与外延,均比其他相关提法更丰富、更宽泛,且可能被不同背景的多数学者所接受或认可。从概念外延来看,所谓“本地化、本色化、在地化”等,无非是对英文术语 indigenization(本土化)的另一种译法或提法,而“本土化”显然包容“地方化、地域化”等概念。再就概念内涵而言,前述分析表明,相对客观中立的“本土化”不仅包含“本地化”和“本色化”意思,且能涵盖“语境化”或“处境化”、“文化适应”或“文化融入”、“民族化”和“时代化”等复杂概念。接下来,我们一起分析“本土化”与“中国化”的概念关联,随后探讨“本土化”暨“中国化”的丰富内涵。

(二)“本土化”与“中国化”

近六七年的研讨中,一直有部分海内外学者对“宗教中国化”概念持质疑态度,以为这一提法具有“鲜明的中国特色”而缺乏“普遍的学理根据”;但与此同时,却鲜有学者对世界宗教史研究中普遍使用的“本土化”概念提出异议。那么,“本土化”与“中国化”有无关联,有何异同呢?宗教现象学家斯马特(Ninian Smart)在《世界宗教》“导言”里所做的基础理论思考,可为这一概念难题释疑解惑。

斯马特是以“破除狭隘的宗教观、重建家族相似性概念”来重新解释错综复杂的世界宗教现象。他一下笔就指出,世界宗教犹如汪洋大海,研究者一旦漫游其中,便不能狭隘地界定宗教现象,而应怀有“跨文化交流的学术探索精神”。因此,若要具体考察各大宗教传统,像佛教、基督教和伊斯兰教等,切忌漠视它们的“多样性或多元化”。譬如,尽管以往研究者惯用“一个标签”来指称“基督教”,实际上,这种悠久的一神论传统乃是林林总总的,诸如天主教、东正教、科普特教派、聂斯脱利教派、阿明尼乌教派、马多马教派、路德宗、加尔文宗、殉道宗、浸礼宗、一位论派、门诺派、公理会,以及许多新出现的、有争议的宗派,像耶稣基督末世圣徒教派、基督教科学派、统一教派和祖鲁锡安派等,大大小小的基督教派,形形色色、数不胜数。这一典型例证可令人深思下述两层学理。

其一,世界上任何一种流传较广的宗教形态,无不具有多样性或多元化,它们好比“一个个家族”,传播、植根与生存于不同的文化、民族、国家和社会等境遇,既共有“同一血缘”,又各有“亚传统”,这便使各大宗教传统皆由多种亚传统构成;其二,虽然各大宗教传统的诸多宗派,无不以为“只有自己的信

① 上述几个概念的形成背景,参见陈泽民:《中国处境化神学》《基督与文化在中国》,《求索与见证——陈泽民文选》,上海:中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2007 年版,第 40—46、53—74 页。

仰方式最符合其家族传统”,但客观中立的研究者却不难在很多国家或地区发现,不同的文化背景均为各大宗教传统增添“地域性、民族化、处境化”等特色,例如,德国的路德宗不同于美国的,乌克兰的天主教不同于爱尔兰的,希腊的东正教不同于俄罗斯的……这岂不意味:路德宗在德国是“德国化”的,而在美国是“美国化”的;天主教在乌克兰是“乌克兰化”的,而在爱尔兰是“爱尔兰化”的;希腊的东正教是“希腊化”的,俄罗斯的东正教则是“俄罗斯化”的……由此可以推断,“宗教与文化”往往是相互渗透、互相影响的。这可使研究者更具体、更深刻地理解世界宗教史视野下的本土化现象。①

斯马特正是通过前述学理思考,借鉴维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)“家族相似性理论”(Family Resemblance),尝试构建“家族相似性宗教概念”②。该书据此概念所描述的世界宗教史全貌,对于综合理解中外学者在各大宗教传播史研究中所应用的“本土化、在地化、民族化、区域化、处境化、时代性”等概念,深究“宗教中国化”与“世界宗教史规律”的逻辑关联,均有方法论启迪。为印证这一学理启发,我们可以择取、比较与诠释世界三大宗教——基督教、伊斯兰教、佛教,在不同的时代、文化、地域、民族、国家和社会背景下不断本土化、地域化、民族化、处境化、时代化等的典型例证。

(三)“本土化”的丰富内涵

若以世界宗教比较研究的开放视域,考察、反思并提炼诸种宗教的本土化现象,可为厘清这一概念带来哪些学术收获?为此,笔者博览国内外学界关于世界三大宗教的研究成果,主要捕捉基督教、伊斯兰教、佛教形成发展史上的关键阶段或典型例证,专就“本土化”展开概念探析,诸多学术收获辑要如下。

远溯基督教的初传时期,新约经典与神学思想的希腊化,可谓其“最初的、奠基性的本土化”,这主要体现为“教会语言的希腊化”与“神哲学思想的希腊化”,即主要以希腊语来撰写新约经文、创立神学,通过汲取希腊哲学的概念范畴、思想学说等而与希腊文化传统相对话、相融合。故有西方古典学家断言:若不经过“基督教的希腊化”(the Hellenization of the Christian religion),“作为一种世界性宗教的基督教”便不可能兴起。始于16世纪的欧洲宗教改革运动,堪称“基督教史上的一道分水岭”。深析宗教改革的起因及其教义思想根据,其发起者马丁·路德(Martin Luther)主持翻译的“第一本大众化的德文《圣经》”,不仅语言形态上是“民族化、地域化”的,且在经典诠释、教义思想上无疑是“处境化、时代化”的。20世纪90年代初便有研究者指出,拉美地区方兴未艾的“解放神学”(liberation theology)思潮,势必影响基督教的传播趋势与地域格局。这一思潮自始便以“站在弱者一边、上帝并非中立的、福音优先选择穷人”为旗帜口号,其代表人物古铁雷斯(Gustavo Gutièrrez)、博尼诺(José Miguez Bonino)等人所致力的“处境化神学反思”与“本土化神学主张”,绝非抽象谈论“处境化或本土化”,而是立足拉美社会的极端贫困现实,力克欧美学界的政治神学空谈。上述三个典型阶段的关键例证足以表明,所谓“本土化”概念,在一部基督教史上有其错综复杂的内涵与外延,如从“希腊化、德国化、拉美化”等,可概括出“地域化、民族化、处境化、时代化、文化适应或文化融合”等纵横交织的多重含义。③

宗教经典翻译及其解释的本土化、民族化、处境化、时代化等,乃是世界性宗教得以广泛传播的必要之举。从世界三大宗教传播史来看,佛教与基督教的经典翻译及其解释是这样,《古兰经》的翻译及其解释也是如此。在伊斯兰教思想史上,“能否翻译《古兰经》”历经一场千年之争,到20世纪30年代,主译派观点因适应时代要求而终占上风,其主要理据为,《古兰经》起初虽以阿拉伯语降世,但作为“最后的启示”适应于各时代、全人类,将其译成各种语言文字,便于世界上大多数不懂阿文的人直接了解经

---

① 尼尼安·斯马特:《世界宗教》,高师宁、金泽、朱明忠等译,北京:北京大学出版社2004年版,第1—5页。

② 关于“家族相似性宗教概念”的学术贡献,详见张志刚:《宗教是什么——关于“宗教概念”的方法论反思》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2006年第4期,第23—34页。

③ 详见张志刚:《世界基督教史视域下的本土化问题潜思》,《世界宗教研究》2021年第6期,第11—22页。

文内容。据不完全统计,《古兰经》已有 60 多种文字的 200 左右译本。目前全球穆斯林约 13 亿,分布 172 个国家地区。但从研究现状来看,伊斯兰教在世界诸国或地区的本土化问题,一直是个薄弱环节。随着近些年我国学界“宗教中国化”研究的不断拓展,《中国穆斯林》杂志开办“伊斯兰教本土化的国际观察”专栏,已刊发十几篇论文,内容广及亚洲、非洲、欧洲、北美洲等地区国家,可让人一览多姿多彩的伊斯兰教本土化历史与现状。①

在世界宗教史上,佛教堪称“外来宗教本土化”典型。方立天先生重视“佛教中国化”学理探讨。在他看来,“佛教中国化”主要包含“民族化、地域化、时代化”三层含义。中国佛教的民族化主要表现为,结合不同民族的文化心理和历史传统,形成具有不同的民族气派、形式和特征的三大支:汉传佛教、藏传佛教、南传上座部佛教,分别运用汉文、藏文和傣文来译释佛典,弘扬教义。中国疆域辽阔,不同地域差异较大,这对“佛教中国化”影响很大。中国佛教之所以要时代化,主要原因在于,历史是不断发展的,中国思想文化潮流是不断演变的,佛教传播是一个渐近过程,如译经讲经、撰写经论、分派立宗,在不同的时代有不同的重点,是有时代特征的。中国佛教的“民族化、地域化和时代化”综合一体,即佛教中国化;这“三化”相互结合,构成佛教中国化的基本内涵。若能参照“佛教中国化”主要含义,进而援引“中国化佛教”在海外传播的典型例证,便能推出“双向印证的认知结论”:“佛教中国化”与“中国化佛教”在海内外的传播发展,皆是合乎世界宗教史所揭示的“本土化共相及其生存发展规律”的。②

综上所述,所谓“本土化”不仅是世界宗教史研究的通用概念,且其外延与内涵具有普遍性。这一普遍性概念的主要理论取向即在于,从“地域化、民族化、处境化、时代化、文化适应或文化融合”等多重视角,广为阐释各大宗教传统是何以在世界范围内传播、生存与发展的。若能整合“本土化”概念的多重含义,或可启发我们从学理上得出如下推论:从世界宗教史来看,千百年来各大宗教传统之所以能在不同的地域广泛传播并生存发展,其必要条件或基本前提即在于,它们皆如中外谚语所言,“入乡随俗”(Do in Rome as Rome does),在保持其经典根据、基本信念、核心教义、礼仪规范的同时,普遍适应于不同的地域、文化、民族、国家和社会,即以不同的方式来实现其“地域化、民族化、处境化、时代化、文化适应或文化融合”等。因而,从“宗教中国化与世界宗教史”的必然联系来看,中国宗教史无疑是世界宗教史的有机组成部分,世界宗教史视域下所证实的各大宗教传统的“地域化、民族化、处境化、时代化、文化适应或文化融合”等共相,具体就中华大地、中华文化、中华民族和中国社会等而论,无非就是指诸种宗教形态扎根中华沃土,融入中华传统文化、适应中华民族与中国社会的种种情形及其嬗变过程,这就充分证明,近些年我国“政、教、学”三界方兴未艾的“宗教中国化”研究及其实践,合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律。

三、传承性与中国化的关系问题

众所周知,中国社会现有五大宗教,只有道教源自本土,佛教、伊斯兰教、天主教和基督教(新教)最初皆是域外传入的。就此而论,一部中国宗教史所要描述与解释的主要篇章,就是世界三大宗教如何传入中国、植根中华大地、融入中华文化、适应中国社会的历史过程。从历史来看,这三大宗教传入中华疆土的千百年间,均以不同的方式或在不同的程度上实现了中国化。所以,今天讲的“坚持我国宗教中国化方向”,并非要改变中国宗教的多元一体格局,或改造任何一种宗教,而是要积极引导我国各宗教适应当今中国社会,更好地得以生存发展、健康传承。这就需要在认识与遵循世界宗教史规律的基础上,发掘与总结中国宗教史上的历史经验教训,为深入推进宗教中国化提供富有建设性的思想资源。

---

① 详见张志刚:《世界伊斯兰教史上的本土化例证综述》,《中国穆斯林》2021 年第 4 期,第 30—43 页。

② 详见张志刚:《世界佛教史视域下的“佛教中国化”及其“海外本土化”》,《世界宗教文化》2021 年第 5 期,第 19—27 页。

(一)“自适性”与“包容性”

“佛教中国化”,不但在世界宗教史上堪称“宗教本土化”典型,且在人类文明史上被视为文化交流范例。探讨其历史经验教训,楼宇烈先生将“本土化”与“中国化”相提并论。佛教“本土化暨中国化”历经很长时间,过程相当复杂且多有反复。佛经翻译过程便是如此:最初是“格义”,用儒、道词语来比附佛教理念;其后是“得意”,用中文译出佛典含义;再后是“求实”,如实译出佛教精义。虽然三者各有利弊,但佛教正是在此过程中日渐中国化。佛教不但适应中国文化,且能保持其主体性;中国文化吸收佛教,也能不被同化,保持儒道特征。这便呈现“文化交流的两个规律”:“外来文化的自适性”与“本土文化的包容性”。

先从佛教的自适性来看,佛教传入中国后,在理论与实践上都跟中国本土文化有过激烈冲突。例如,佛教提倡出家修行,儒家强调“父母在,不远游”,出家属于不孝行为。经过很长时间,出家才被中国人理解,按东晋高僧慧远解释,出家是为救世济民,尽更大的忠孝。佛教在理论上也有很多与中国本土文化冲突之处。源于印度文化的佛教,主要把人看作“个体生命”,旨在个人解脱,这不同于注重群体的中国文化生命观,致使争论层出不穷。为适应中国文化,佛教提倡孝顺父母,且有《父母恩重难报经》,这便是自我适应。佛教缘起论与道家自然观则有更大的冲突,前者强调因果必然联系,后者承认因果偶然联系,二者冲突直到唐代才得以解决,《神会语录》里有人问:道家讲自然,佛家讲因缘,两者为何冲突?神会答:只讲因缘,不讲自然,是“愚僧”;只讲自然,不讲因缘,是“愚道”。这便把佛教缘起论与道家自然观相统一,解决了一大哲学难题:一切必然通过偶然呈现,一切偶然背后有其必然。

再就中国文化的包容性而言,中国文化素来兼容并包,这便使不同的宗教在中华大地上能够和谐相处。因此,所谓“佛教中国化”并不意味失去其主体性和价值观,而是交流互鉴,融为一体。因此,所谓“宗教中国化”并非“彻底化掉”,而是在适应中国本土文化、政治基础上的传承与创新。①

伊斯兰教自唐朝传入中国,也经过千余年本土化暨中国化历程。有学者从信仰主体的自适性角度,把这一历程概括为“从外来侨民到本土国民”②,这种解释合乎史实。如今,中国伊斯兰教已扎根回、东乡、撒拉、保安、维吾尔、哈萨克、乌孜别克、柯尔克孜、塔里克、塔塔尔等十个少数民族。金宜久先生概括道,伊斯兰教传入中国千余年,“入乡随乡”,适应不同时期的社会条件和生存环境,从而获得发展生机。“伊斯兰教中国化”,亦即通常所说的伊斯兰教在中国的本土化;“伊斯兰教中国化”,是相对伊斯兰教在其源出地的阿拉伯化,在伊朗的波斯化,在巴基斯坦的乌尔都化,在印尼的印尼化等而言的。中国地域广袤、民族众多,为使“中国化暨本土化”概念更切合伊斯兰教现状,可将其具体称为“地方化和民族化”。如此称谓可使我们从总体上研讨中国伊斯兰教与世界伊斯兰教的“共性与个性”关系。③

汉斯·昆(Hans Küng)指出,早在公元 1 世纪,佛教就经中亚丝绸之路和南方海路传入中国,这在当时是中国唯一的外来宗教,如今则已成为“儒、释、道”三大教之一。无论禅宗、净土宗,还是日本禅、一念意派等,都是源自中国的佛教宗派。尽管佛教在其发源地印度已式微,但在中国找到新的土壤,实现了“佛教中国化”。这不禁令人反问:基督教能否像佛教那样在中国大地上扎根生长?通过全面考察基督教在中国“曲折的四传”④,汉斯·昆得出结论:只有扎根中国文化土壤,适应中国社会条件,真正实现本土化,中国基督教才有前途,才能使其精神价值融入民族文化而裨益人类福祉,而这一切理应由

---

① 楼宇烈:《佛教中国化与未来展望》,张志刚、张祎娜主编:《“宗教中国化”研究论集》,北京:宗教文化出版社 2020 年版,第 64—67 页。

② 高占福:《从外来侨民到本土国民》,张志刚、张祎娜主编:《“宗教中国化”研究论集》,第 229—244 页。

③ 金宜久:《三论伊斯兰教在中国的地方化与民族化》,《西北民族大学学报》2015 年第 4 期,第 3 页。

④ 所谓“曲折的四传”是指,唐朝“景教”传入,元朝“也里可温”传入,明末清初天主教传入,鸦片战争前后天主教、东正教和基督教(新教)传入。

自养、自治、自传的中国教会来实现。① 同样的思路,中国基督教思想家赵紫宸经过比较分析“佛教之所以能成为中国宗教的六大端由”,明确提出“中国化基督教”主张,即基督教惟有“祛除西方的重重茧缚,加以中国的精神阐发”,方能被中国人所了解所接纳。②

(二)“道教中国化”深思

近几年研讨中有一种流行观点,既有待回应更值得深思,即认为“宗教中国化”完全是对“外来宗教”而言的,此概念不适用道教,因为道教本来就是土生土长的中国宗教,道教坚持中国化方向,主要是指“适应时代需要”,如何设法与社会主义社会相适应,发挥道教应有的时代价值。这种观点原则上是正确的,但尚需深思的问题在于,道教作为唯一本土产生的中国宗教文化形态,注定“承载着中国文化传统”,无疑“最富有中国宗教文化特色”,也理应“更能弘扬中华优秀传统文化”,但为什么道教在中国五大宗教里却长期处于弱势?这一问题原因复杂,一言难尽,下面主要从学理上做些分析。

回顾中国道教研究,牟钟鉴先生指出,“现代新型道教学术研究”起步于 20 世纪初,所谓“现代新型”成因有三:一是,中国学者接纳从西方经日本引进的“宗教”概念,把道教作为宗教从道家体系中分离出来加以研究;二是,研究者不是道教徒,而是客观研究道教;三是,研究者主要受西方理论方法影响。③ 这里提到的第一点和第三点,即“接纳西方宗教概念”和“受西方理论方法影响”,特别需要从基础理论上加以深刻反思。这种学术反思不仅涉及道教研究,而且关乎如何理解中华传统文化。

问题在于,中国学术界现行的“哲学”和“宗教”概念主要是从西方输入的。就西方传统文化而言,所谓“哲学”与“宗教”是相对泾渭分明的,二者主要分化于西方传统文化两大源流,即以理性为主要特征的古希腊哲学传统,以信仰为主要特征的古希伯来宗教传统。④ 与之相比,中华传统文化主要包括“儒、道、释”三大源流,它们不但素称“三教合一或三教合流”,而且各成一体,内容丰富,其思想成分可谓无所不包。这就在中国学术界引发如下问题:能否按西方“哲学或宗教”概念来界定“儒、道、释”,且按这种“西式二分法模式”来分别加以定性,即把“儒、道、释”主要理解为“哲学或宗教”,甚至将三者本身主要切割为“哲学或宗教”?尽管我国学者大多已意识到不能照搬照套西方概念、理论与方法,但上述问题仍悬而未决。譬如,作为一门现代学科,中国哲学史的创建要早于中国宗教史,冯友兰先生在 *A Short History of Chinese Philosophy* 开篇便做下述区分:儒家并非宗教,而是哲学;道家是“哲学学派”,道教才是宗教;“作为哲学的佛学”与“作为宗教的佛教”也是有区别的。⑤ 冯先生关于儒家的哲学定性,已被大多数中外学者接受,但“儒教之争”——“儒家、儒学或儒教是否宗教”至今不绝于耳。⑥

清末至民国初年,中国佛学界也曾发生一场争论——佛教是否宗教?参与辩论的学者和高僧主要提出四种观点:(1)佛教不拜鬼神,非宗教,佛法重智慧,更接近哲学;(2)哲学是世间法,佛法是出世法,非哲学家所能企及;(3)佛法就是佛法,非宗教,非哲学;(4)佛法与宗教既有区别,又相包容,佛法既是宗教,又是哲学。⑦ 显然,这场争论也是参照西方哲学与宗教概念来争辩“佛教本性”的。不过,好在此后的中国佛教研究并未把“佛教与佛学”截然分开。相比之下,20 世纪初以来的道教研究者大多将“道教与道家”切割开来,难免招致诸多理论质疑:就道教研究现状而言,是否显得“神仙有术,黄老不彰”?

---

① 汉斯·昆:《世界宗教寻踪》,杨煦生、李雪涛等译,北京:生活·读书·新知三联书店2007 年版,第 163—172 页。
② 综合参见赵紫宸:《基督教与中国文化》,《真理与生命》第二卷第九至十期,1927 年;《中国民族与基督教》,《真理与生命》第九卷第五至六期,1935 年。
③ 牟钟鉴:《道教》,张志刚主编:《宗教研究指要》,北京:北京大学出版社 2013 年版,第 68 页。
④ 关于西方文化的两大源流及其深远影响的具体分析,详见张志刚:《宗教哲学研究》,第 444—549 页。
⑤ 该书英文原著首版 1948,Macmillan Publishers Ltd;以上观点可具体参见中译本《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社 1985 年版,第 3—4 页。
⑥ 参见张志刚:《“儒教之争”反思》,《文史哲》2014 年第 3 期,第 98—118 页。
⑦ 赖永海:《佛法真义》,北京:商务印书馆 2019 年版,第 9 页。

怎么理解“道与神”关系,注重“道学”还是“神学”? 如何处理“道与术”关系? 就义理而论,“道”是最高范畴、“求道”是基本精神、“得道”是理想境界,这是否意味“道为本”而“术为用”?① 对于这样一些复杂的理论问题,难免见仁见智,但无论如何回答,道家名师陈樱宁早在 20 世纪 30 年代所言,至今仍震聋发聩:“道家学术包罗万象,贯彻九流,本不限于‘清静无为’消极之偏见,亦不限于‘炼养’‘服食’‘符箓’‘经典’‘科教’狭隘之范围……吾人今日谈及道教,必须远溯黄老、兼综百家,确认道教为中华民族精神之所寄托,切不可妄自菲薄,毁我珠玉而夸人瓦砾。”②

(三)“时代性”与“中国化”

马克思、恩格斯指出:“显然,随着每一次社会秩序的巨大历史变革,人们的观点和观念也会发生变革,因此,人们的宗教观念也发生变革。”③这一深含唯物史观方法论的判断,可令我们深入探讨“时代化与中国化”的关系问题。前文讨论表明,“时代化”是作为世界宗教史共相“本土化”的主要内涵之一,而作为具体形态的“宗教中国化”是合乎世界宗教史所揭示的生存发展规律的。因此,坚持我国宗教中国化方向的现实目标,就是要让中国宗教深深扎根中华大地,深彻融入中华文化,积极引导宗教与社会主义社会相适应,从而团聚广大信教群众同全国人民一道,为全面建成社会主义现代化强国、实现中华民族伟大复兴而共同奋斗。这就客观地要求我国各宗教与时俱进,切实理解“时代化”之于“坚持我国宗教中国化方向”的必要性与重要性。

关于坚持我国宗教中国化方向的具体举措,经过近些年逐步深入研讨,我国“政、教、学”三界已达成一系列基本共识:要以社会主义核心价值观为引领,增进宗教界人士和信教群众对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的认同;要支持我国宗教界弘扬中华优秀传统文化和传统美德,不断增强民族归属感和文化认同感;要在宗教界深入开展社会主义法治教育,培育尊法学法守法用法的良好风尚,坚决抵制非法宗教活动;要支持宗教界坚持独立自办原则,抵御境外势力利用宗教所进行的干涉渗透;在独立自主、平等友好、相互尊重的基础上开展对外宗教交流;要支持我国各宗教运用中国语言、中国表达方式,做好经典翻译注释,发掘和弘扬教义思想中适合中国国情和时代特征、融通中华优秀传统文化、体现社会主义核心价值观的内容,淡化和摒弃消极落后的内容;要支持我国宗教界在教义教规、管理制度、礼仪风俗等方面形成中国气质,体现中国风格。④

以笔者之见,若要实现上述共识,最关键的一环即在于“宗教经典与教义思想解释的时代化”,因为这从根本上关乎人们的宗教观念变革。对各大宗教传统来说,经典文本和教义思想乃是信仰与实践得以传承的两大依据。这便意味着,随着人类历史发展与社会制度变革,一种宗教能否传承,主要取决于如何诠释经典文本与教义思想,能否形成适应不同的时代、地域、民族、国家和社会的宗教观念。翻开中国佛教史,重温道安所创树的“五失本与三不易”学说,可以豁然顿悟,早在“佛教中国化”之初,这位东晋高僧就不仅从语言上探索“佛典翻译的本土化、民族化、时代化”,且从义理上开示“经典解释的难题、哲理与境界”。他以“译梵为秦”开口阐发佛经译释的“五失本与三不易”,堪称“点睛之笔”,仅用一个“秦”字便点明其“本土化、民族化与时代化”,其中尤以“时代化”最令今人深悟“坚持我国宗教中国化

① 综合参见陈鼓应:《道——精神家园》,陈鼓应:《道教的人文精神》,北京:中华书局 2015 年版,第 87—93 页;刘仲宇:《承古连今与道教中国化》,丁常云主编:《道教中国化研究》,上海:上海三联书店 2020 年版,第 46—57 页;尹志华:《道教如何更好地与社会主义社会相适应》,张志刚、张祎娜主编:《“宗教中国化”研究论集》,第 175—180 页。

② 陈樱宁:《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》,郭武编:《中国近代思想家文库:陈樱宁卷》,北京:中国人民大学出版社 2015 年版,第 206 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 10 卷,北京:人民出版社 1998 年版,第 253 页。

④ 王作安:《坚持我国宗教中国化方向》,《学习时报》2022 年 3 月 21 日第 1 版。

方向、续写中国佛教史、中国宗教史”的睿智灵感。①

经典文本解释要时代化,教义思想建设也要与时俱进。中国佛教一向以“契理契机”为传承要则。所谓“契理”是指弘法利生要合乎佛教的根本教理、核心教义和基本戒律,“契机”则主要指弘法利生的方式、途径、载体等要契合地域特点和时代因缘。这便为佛教中国化奠定教义思想基础。佛教传入中国后,在教义思想上不懈创新,形成具有鲜明中国特色的禅宗;近现代则顺应时代变迁而倡导“人间佛教”,为净化人心、利于社会做出重要贡献。中国本土道教素有“随方设教”的传承智慧,《道德经》十四章曰:“执古之道,以御今之有。”从外丹道的肉体长生说到全真内丹学的性命双修说,再从新仙学、生活道教一直到社会主义核心价值观的道教中国化阐释,也在不断加强教义思想建设,续写中国道教思想史。我国伊斯兰教界从明清时期的“以儒诠经”“伊儒会通”到近些年提倡“时代呼唤新卧尔兹”,中国天主教和基督教所一向致力的本地化或本色化神学思想建设,均是与时俱进的历史见证。

论证至此,坚持我国宗教中国化方向的微言大义呼之欲出:既然生存于斯、发展于斯,中国各宗教便理应扎根中华大地,融入中华文化、中华民族与中国社会,共同弘扬“以人为本、和而不同、兼容并蓄、海纳百川、有容乃大”的中华优秀传统文化,在持守各自基本信仰、核心教义、礼仪制度的同时,深入发掘经典文本、教义思想中裨益文明昌盛、民族团结、社会和谐、祖国统一、时代进步的精髓内容,积极引导广大信教群众为中华民族伟大复兴、中国社会发展进步,多做积极的、有建设性的重要贡献。

Some Epistemological Issues in the Study of “Sinicization of Religions”

Zhang Zhigang

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: “Sinicization of religions” has become an important research topic in the academic field of religious studies inside and outside China. To make meaningful progress in this important research topic requires deeper theoretical endeavors that can tackle such epistemological challenges as those involved in the relations between world religions, diverse indigenous religions and their respective propagations on the one hand, and Sinicization of religions on the other hand. An in-depth examination of such concepts as “universality”, “indigenousness”, “indigenization” and “Sinicization” can fully demonstrate that “Sinicization of religions” is in accordance with the universal existential situation and the development pattern in the world history of religions.

Key words: Sinicization of religions; indigenization; pattern in the world history of religions

(责任编辑　杨伊佳)

① 详见张志刚:《经典解释与中国化》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2019 年第 1 期,第 9—19 页。